

# Empirismo y facticidad en la *Crítica de la razón pura*: una interpretación desde Polo

*Empiricism and facticity in the Critique of pure reason: an interpretation from Polo*

J. A. GARCÍA GONZÁLEZ

Universidad de Málaga

juangarciagonzalez@gmail.com

RECIBIDO: 11 DE SEPTIEMBRE DE 2013

VERSIÓN DEFINITIVA : 12 DE NOVIEMBRE DE 2013

**Resumen:** El olvido kantiano de la inmanencia cognoscitiva es solidario de la existencia empírica que Kant concede a las cosas, y a ello se debe la construcción kantiana del objeto de experiencia para la comprensión de lo dado en el espacio y en el tiempo; así se forja la distinción fenómeno-nómeno. En cambio, la noción poliana de límite mental justifica mejor la facticidad de lo que hay en el mundo, ante el hombre; y permite tomarse la libertad de abandonarlo para descubrir la inteligibilidad de la existencia.

**Palabras clave:** Fenómeno, facticidad, inmanencia cognoscitiva, límite mental.

**Abstract:** Kantian oblivion cognitive immanence is joined to the empirical existence that Kant attaches to things, and to him we owe the Kantian construction of the object of experience to understand what is given in space and time; this will forge phenomenon-noumenon distinction. In contrast, the polian notion of mental limit better justifies the facticity of what is in the world, before man, and enables their liberally abandonment to discover the intelligibility of existence.

**Keywords:** Phenomenon, facticity, immanence cognitive, mental limit.

En el tomo primero del *Curso de teoría del conocimiento*<sup>1</sup>, y a partir de su lección segunda, Polo expone el primero de los axiomas de ese curso, el axioma A: “el conocimiento es siempre activo”<sup>2</sup>.

Y además propone que, de entre los diferentes tipos de actividad, al conocimiento corresponde concretamente la actividad propia de una operación inmanente, la que descubrió Aristóteles y para la que forjó su noción de *praxis teleia*<sup>3</sup>.

Aristóteles, en efecto, distingue ese tipo de actividad respecto de la que corresponde a los movimientos físicos cinéticos (*kínesis atelés*) o a las acciones transitivas del hombre, como por ejemplo es el construir. La diferencia está en que el conocimiento es una actividad que no aboca a un término exterior a ella, al que tarda en llegar un cierto tiempo y, conseguido el cual, la actividad cesa. Sino que conocer es una actividad que obtiene en su interior el fin que intenta, y lo logra en el mismo instante de ejercerse; y además, una vez conseguido, no por ello la actividad de conocer termina sino que sigue ejerciéndose. Según su propio ejemplo, en esto se distinguen el construir y el ver: en que se construye un edificio durante un cierto tiempo y mientras no está concluido el edificio, pero cuando está acabado el edificio la construcción cesa; en cambio, se ve algo y simultáneamente ya se ha visto, y no por haberlo visto se deja de verlo.

*a) Juicio de Polo a la gnoseología kantiana: el olvido de la inmanencia cognoscitiva*

En cambio, según Polo, Kant ignora este carácter activo del conocimiento. No sólo por entenderlo más bien como intuitivo, pasivo y receptor; sino porque la actividad que le concede para hacer posibles los objetos conocidos es de tipo constructivo: la construcción del objeto de experiencia, *el constructivismo trascendental*. Pero construir es un proceso transitivo; y, por eso, Polo acusa: “la síntesis kantiana es una construcción, no un acto conmensurado con su objeto” (p. 86), como debería corresponder a una operación inmanente. “Los errores del kantismo, y del idealismo subsiguiente, son, pues, debidos a su interpretación genético-poiética, constructiva, del conocimiento”<sup>4</sup>. Por consi-

<sup>1</sup> Cfr. *Curso de teoría*, I, Eunsa, Pamplona 1984, 2006<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Curso de teoría*, I, 29.

<sup>3</sup> Cfr. *Metafísica* IX, 7; 10487 b 27–35.

<sup>4</sup> *Curso de teoría*, I, 79.

guiente, a juicio de Polo, “la Crítica de la razón pura es un mero fisicalismo”<sup>5</sup>, que olvida la inmanencia.

Este juicio global a la gnoseología kantiana no sorprende. Porque, efectivamente, es kantiana la noción de construcción del objeto de experiencia; y porque en ella es notoria, concretamente, la traslación de los principios del hilemorfismo desde el ámbito físico al orden del conocimiento, a la que Kant procede al distinguir entre la materia y las formas *a priori* del conocimiento. Ambos motivos, entre otros, justifican esa acusación de fisicalismo.

Como esto parece claro, el objetivo de este trabajo no es tanto comprobar el juicio poliano, o justificarlo, cuanto extraer alguna consecuencia de él: particularmente en orden a la ubicación del límite del conocimiento humano; y, además, sacar a la luz alguno de los motivos latentes en la posición kantiana, concretamente su empirismo. Para ambos extremos nos valdremos, ante todo, de una comparación entre dos textos, el primero de Kant y de Polo el segundo.

## 1. UNA COMPARACIÓN ENTRE KANT Y POLO ACERCA DEL LÍMITE DEL PENSAMIENTO HUMANO

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant introduce al final de la ‘estética trascendental’, justo antes de su conclusión, la siguiente aclaración, como él la denomina.

### *a) Un texto de Kant sobre el carácter sensible del conocimiento*

Dice Kant: nuestra forma de intuir se llama sensible por no ser originaria, es decir, por no ser de tal naturaleza que se nos de a través de ella la misma existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición); sino que nuestra intuición depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto.

A lo que añade: tampoco es necesario que limitemos este modo de intuir, según el espacio y el tiempo, al marco de la sensibilidad humana. Es posible que todo ser pensante finito coincida necesariamente con el hombre en este punto, aunque no podamos resolver esta cuestión. Pero no por esa validez general dejaría de ser sensibilidad, ya que no es una intuición originaria (*intuitus*

---

<sup>5</sup> *Curso de teoría*, I, 70.

*originarius*), sino derivada (*intuitus derivativus*); y, por consiguiente, no se trata de una intuición intelectual.

Por la razón antes dicha, tal intuición parece convenir únicamente al ser primordial; jamás a un ser que, tanto desde el punto de vista de su existencia como de su modo de intuir (modo que determina la existencia de este ser en relación con objetos dados), es dependiente<sup>6</sup>.

En esta aclaración Kant parece sentar una distinción entre el conocimiento humano, y en general todo conocimiento finito, y el conocimiento divino, absoluto, en que aquél está tomado de la realidad; con sus palabras: en que es afectado por los objetos, en que es dependiente, *derivativus*. Y no es, en cambio, generador de esa realidad: tal que a través de su ejercicio se diera la misma existencia de los objetos, como él lo dice. Esto último sería lo propio de una intuición originaria, que sólo puede corresponder al ser primordial.

Y, por curioso que pudiera resultar, sólo este *intuitus originarius* sería una intuición intelectual; y, por este motivo, en aquella distinción estriba la índole sensible del conocimiento humano.

Fue Aristóteles quien explicó el conocimiento sensible haciéndolo depender de una impresión antecedente, a la que se adapta el viviente facultado para ello. Con todo, conocer no es tanto recibir la impresión, algo pasivo; cuanto adaptarse a ella, es decir, una actividad: pero una actividad reactiva, que integra un estímulo precedente.

En cambio, cuando se trata del conocimiento intelectual, la explicación de él que acude a la impresión, y a la capacidad del viviente para asimilarla, es manifiestamente sólo analógica; porque la inteligencia, por ser inmaterial, no puede padecer, ni recibir impresiones. Y, sin embargo, consta también el antecedente sensible de las operaciones intelectuales; porque, además, éstas se distinguen de otros actos intelectuales no operativos, precisamente por ese antecedente sensible. Para resolver esta cuestión, entonces, Aristóteles acudió al intelecto agente.

En todo caso, insisto, aunque la inteligencia humana requiera previa recepción de información, no por eso deja de ser activa. Y, por otro lado, habría que plantear también si toda la información que recibe la inteligencia humana la recibe de la sensibilidad; o bien si además hay otras fuentes de información, especialmente la comunicación lingüística.

Pero, con todo, el asunto a glosar aquí no es ése, sino si la diferencia en-

---

<sup>6</sup> *Crítica de la razón pura* (KrV) B 72.

tre ser originario o ser derivativo, entre generar el objeto o depender de él, es el factor explicativo –como dice Kant– de la índole sensible del conocimiento. No está claro que lo sea, porque esa dependencia de las cosas acontece también, a su manera, en la inteligencia humana, como hemos dicho; y además porque hay otras cuestiones distintas vinculadas también a esa diferencia. Veámoslas.

*b) Cuestiones en liza:*

a) En primer lugar indicaremos que esta aclaración kantiana no dice exactamente lo mismo que lo que el propio Kant afirma en la ‘dialéctica trascendental’ al tratar del ideal de la razón pura<sup>7</sup>.

Sitio en el que Kant distingue el arquetipo de la razón, como una totalidad incondicionada, respecto de la condicionada totalidad de lo limitado que deriva de él, y que son las cosas como copias deficientes –*ectypa*– de aquél prototipo. Precisamente, para Kant, “la tarea de la razón consiste en remontarse desde la síntesis condicionada, a la que queda obligado el entendimiento, hasta una síntesis incondicionada que él nunca puede alcanzar”<sup>8</sup>.

La diferencia entre la copia limitada y el ideal incondicionado recuerda la distinción entre la verdad lógica y la ontológica. Y, ciertamente, en aquélla la mente humana se ciñe a la realidad de las cosas, mientras que en ésta la realidad de las cosas se ajusta a la mente divina del creador. Según lo piensa Heidegger, la “*veritas*” como “*adaequatio rei creandae ad intellectum divinum*” es la garantía de la “*veritas*” como “*adaequatio intellectus humanus ad rem creatam*”<sup>9</sup>.

De modo que la distinción entre la verdad lógica y la ontológica es una de las cuestiones asociadas a la distinción entre el conocimiento finito y el absoluto tal como la ha planteado Kant en su citada aclaración, a saber: por la dependencia o no de la intuición respecto de los objetos. Pero, en cambio, en esta distinción entre tipos de la verdad no aparece la sensibilidad; y, sin embargo, es la índole sensible del conocimiento humano el asunto de la aclaración kantiana.

b) En segundo lugar, la aclaración de Kant nos remite también a la idea cusana de visión creadora.

<sup>7</sup> Cfr. A 578, B 606.

<sup>8</sup> A 333, B 390.

<sup>9</sup> *Von Wesen der Wahrheit*, I (1930, *Gesamtausgabe*, v. 13).

Pues, según Nicolás de Cusa lo establece en su libro “La visión de Dios, se puede pensar que el acto por el cual Dios ve las cosas es idéntico al acto por el cual las crea, por lo que puede decirse que la visión divina es creadora”<sup>10</sup>; en cambio, la visión humana es receptora de información, a partir de una realidad ya existente, a la que no crea y de la que toma noticia mediante la sensibilidad. La humana es visión, pero no creación; luego conocer la realidad y hacerla ser se distinguen, como el conocimiento humano del conocimiento creador divino. Por tanto, ciertamente, se puede considerar la diferencia entre el absoluto conocimiento divino y el limitado conocimiento humano en la línea de la aclaración kantiana: aquél hace ser, y este otro recibe lo que ya es.

Pero, en contra, se puede también argüir que no se trata tanto de que uno sea originario de las cosas y el otro dependiente de ellas; sino que más bien ambos son originantes: pero el conocimiento divino crea las cosas, mientras que el humano suscita sólo los objetos pensados, y precisamente por depender de un antecedente sensible. Según lo dice Polo, “el acto de conocer humano confiere la suposición, mientras que el acto creador divino confiere el ser (no la suposición). Creación significa dar el ser; conocer significa dar el objeto. Dar el objeto es menos que dar el ser. El objeto está dado en virtud del acto de conocer; la criatura no está dada de ese modo, sino que es, o existe, en virtud del acto de crear”<sup>11</sup>.

Por tanto, la diferencia entre el conocimiento finito y el absoluto puede establecerse de una manera distinta a como lo hace Kant, a saber: por su resultado terminal, si éste es el ser o la objetividad; y no sólo como Kant lo hace: por los requisitos previos, de anterioridad a su ejercicio; es decir, por el requisito de la experiencia sensible como antecedente para la objetivación intelectual, o porque el suscitar objetos propio del hombre exija alguna clase de recepción previa.

c) Otra cuestión diferente, y a la que también remite la aclaración kantiana, es la distinción entre razón teórica y razón práctica.

Que fue establecida por Tomás de Aquino en estos términos: “la concepción de nuestro entendimiento especulativo es tomada de las cosas; en cambio, la concepción del entendimiento práctico no presupone la cosa concebida, sino que la hace”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> A. L. GONZÁLEZ, “Introducción: la articulación de la trascendencia y la inmanencia del Absoluto en el *De visione Dei* de Nicolás de Cusa”, en CUSA, N., *La visión de Dios*, Pamplona, Eunsa, 1994, 1999<sup>3</sup>, 16.

<sup>11</sup> *Curso de teoría*, II, Pamplona, Eunsa, 1985, 2006<sup>4</sup>, 119.

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 78, a. 5 c.

Pero la dependencia que el entendimiento guarda respecto de las cosas, o bien su carácter originario respecto de ellas, al Aquinate le sirve para distinguir el entendimiento teórico y el práctico, no para distinguir la intuición sensible de la intelectual, como dice Kant.

Con todo, el primado kantiano de la razón práctica, la cual llega incluso a postular los ideales que la razón pura no puede alcanzar objetivamente, no es ajeno a la postura que Kant sostiene en nuestra antepuesta aclaración; pues deriva de considerar la autónoma espontaneidad de la razón humana, la cual –para Kant– sólo en el ámbito práctico carece de la limitación empírica que tiene en el ámbito teórico.

Así lo dice Polo: “la distinción entre la razón pura y la razón práctica es solidaria de la interpretación kantiana de la objetividad. El “*factum*” moral kantiano es, en rigor, la solitaria firmeza de la espontaneidad subjetiva separada de la conmixtión empírica. Kant contempla el yo, desde el punto de vista de su carencia de productividad real, como una espontaneidad cuya asociación al hecho sensible constituye la posibilidad del objeto de experiencia; o bien, como una espontánea subjetividad asegurada en la experiencia moral”<sup>13</sup>.

d) Finalmente, hay también otra cuestión. Pues se ha señalado además que, “siguiendo una larga tradición, Kant asume la tesis del primado del conocimiento directo o intuitivo, como aquella forma del conocimiento a la que todo el pensar discursivo se ordena como un medio se ordena hacia su fin. En el caso del hombre, sin embargo, el intelecto o entendimiento es meramente discursivo; y, por ello, incapaz de proporcionar un acceso directo e intuitivo a los objetos, ya que éstos vienen dados exclusivamente a través de la sensibilidad, que es la única forma de intuición de la que el hombre es capaz”<sup>14</sup>.

De modo que, según este punto de vista, la índole sensible del conocimiento humano se correspondería con la naturaleza exclusivamente discursiva de su conocimiento racional, y con la paralela ausencia de intuición intelectual. Y seguramente es verdad, aunque habrá que precisar de qué manera, que el proceder discursivo y racional del hombre guarda alguna relación con el comienzo de la intelección humana en la previa información sensible.

Así que tenemos, al menos, todas estas cuestiones: las diferencias entre la verdad lógica y la ontológica, entre conocer objetos y crear seres, entre razón

<sup>13</sup> *Curso de teoría*, III, Pamplona, Eunsa, 1988, 2006<sup>3</sup>, 386.

<sup>14</sup> A. VIGO, “Determinación y reflexión”, en FLAMARIQUE–GONZÁLEZ (eds. asocs.): *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant*. Anuario Filosófico (37–3), Pamplona 2004, 755.

teórica y práctica, y entre el intelecto intuitivo y la razón discursiva; además, claro está, de la cuestión propiamente planteada por Kant: la del carácter sensible del conocimiento humano. Un suficientemente amplio y diverso elenco de cuestiones ligadas a la distinción entre el conocimiento humano y el conocimiento absoluto, tal y como la ha formulado Kant en nuestra aclaración: por la dependencia o no de la intuición respecto de su objeto.

*c) Un fragmento de Polo sobre el límite mental*

Vayamos ahora a un texto de Polo sobre la facticidad perteneciente a la lección décima del tomo tercero, ya citado, del *Curso de teoría del conocimiento*<sup>15</sup>; nos va a servir para establecer una comparación con la aclaración kantiana que acabamos de glosar.

Dice Polo lo siguiente:

El sentido de la facticidad “se puede entender en función de la proposición: lo pensado no piensa. El hecho como correlato real del objeto se debe al límite mental, como no aparición del carácter de pensante en lo pensado. La incomparecencia de su carácter pensante para un pensante es la ausencia de réplica. Esta ausencia se debe al límite y sugiere, con frecuencia, la imposibilidad de aislar al sujeto del pensamiento de la consideración positiva del límite: el sujeto pensante esta abocado al límite, o lo que es igual, se asoma a la realidad desde el objeto en su límite; lo que hay existe. Es la noción de existencia fáctica”<sup>16</sup>.

En este fragmento Polo parece decir que la discutible idea de existencia fáctica se debe al límite mental, precisamente en cuanto que el límite impide la aparición del carácter de pensante en lo pensado. En esa medida el límite mental muestra la carencia de réplica del hombre en su pensamiento; puesto que ser y pensar se distinguen en la persona humana.

Siguiendo esta observación, cabe sospechar que la distinción entre la inteligencia humana y la divina sería que el hombre carece de réplica en su intelección, puesto que su entender no es su ser; y por ello su verbo intelectual no es un verbo personal, sino una formación mental, acotada, limitada. Mientras que el conocimiento divino engendraría un verbo personal idéntico con quien lo genera, de modo que lograría replicarse a sí mismo.

---

<sup>15</sup> Cfr. *Curso de teoría*, III, 383 ss.

<sup>16</sup> *Curso de teoría*, III, 388.



d) *Los términos de la comparación*

Me parece que este fragmento poliano es comparable con la expuesta aclaración kantiana en punto a dos extremos:

a) Primero, porque ambos textos permiten establecer una diferencia entre el conocimiento humano, y en general finito, y el absoluto conocimiento divino; aunque esta diferencia quedaría establecida de distinta manera por cada uno.

b) Y, después, porque resulta que ambos textos, para justificar esa diferencia tal y como permiten establecerla, se remiten a dos cuestiones afines, aunque también diferentes: la sensibilidad del conocimiento humano y la facticidad que afecta a éste.

a) En cuanto al primer punto, la diferencia entre la aclaración kantiana y el fragmento poliano es que Kant señala una distinción entre el conocimiento finito y el conocimiento absoluto cifrada en los objetos exteriores: en si el conocimiento los origina o es derivado de ellos. En cambio, Polo permite distinguir el conocer finito del absoluto por una diferencia interna, a saber: si el cognoscente suscita dentro de sí un objeto, limitado por no identificarse con el sujeto; o genera en su interior una réplica idéntica de sí mismo.

Kant, ciertamente, refiere el conocimiento a la exterioridad. Como puede apreciarse también en el apéndice final de la ‘analítica trascendental’, donde trata de la anfibología de los conceptos de reflexión: cuando expone su doctrina sobre la distinción dentro-fuera<sup>17</sup>; y en el cuarto paralogismo de la ‘dialéctica trascendental’ formulado en la primera edición, y que trata sobre la idealidad de la relación externa<sup>18</sup>.

Pues en esta referencia kantiana del conocimiento a la exterioridad, frente a la poliana consideración interna del conocimiento, se aprecia ciertamente el olvido kantiano de la inmanencia cognoscitiva, del que antes hablamos: es una consecuencia de él. Porque, de acuerdo con esa inmanencia cognoscitiva, habría que recordar que el entendimiento no entiende saliendo al exterior, “*extra se inspiciendo*, sino más bien dentro de sí: *trahendo res ad se, et intra se considerando*”<sup>19</sup>. Exterior al conocimiento es, más bien, lo desconocido. Lo conocido, con todo, puede ser distinto del cognoscente; y, si el conocimiento es limitado, entonces ha de serlo.

<sup>17</sup> Cfr. A 265, B 321.

<sup>18</sup> Cfr. A 367 ss. En la segunda edición, en cambio, la exposición de los paralogismos termina concediendo algún valor al conocimiento interior del yo en el uso práctico de la razón (B 432).

<sup>19</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, n° 11.

Por no tener en cuenta la inmanencia cognoscitiva, Kant cifra el límite del conocimiento humano justamente en la exterioridad: en las cosas en sí mismas, los noumenos, que nos resultan desconocidos; pues el hombre sólo conoce los fenómenos, es decir, las cosas tal y como nos aparecen en la sensibilidad: es el idealismo trascendental, para el que “el concepto de noumeno es un concepto límite”<sup>20</sup>. Y, en cambio, Polo cifra el límite mental en la propia actividad de la inteligencia, que internamente se ajusta con su objeto al poseerlo; en la objetividad se encuentra el límite, porque el objeto no es réplica del sujeto: como se puede apreciar, suele decir Polo, en que “el yo pensado no piensa”<sup>21</sup>.

En mi opinión, Kant no entiende la inmanencia de la actividad de conocer, porque considera que el objeto de la experiencia humana está puesto fuera del conocimiento; y por esto, en último término, afirma que ha de ser necesariamente empírico. De aquí su forma de entender la existencia extramental como algo fáctico: la existencia –dice, en efecto– “no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición en sí de una cosa o de ciertas determinaciones suyas”<sup>22</sup>.

b) Esta concepción de la existencia nos remite directamente al segundo extremo de la comparación: a la diferencia entre Kant y Polo al asociar la limitación del conocimiento humano con la índole sensible del conocimiento, o bien con su carácter fáctico<sup>23</sup>. Es una diferencia notable y que procuraremos tratar en adelante con algún detenimiento; pero que, de alguna manera, no es más que una diferencia parcial: ya que muy bien pudiera suceder que Kant ubicara en la misma sensibilidad la facticidad del conocimiento humano.

Tal es, en efecto, la opinión poliana. Para Kant, dice Polo, “toda la cuestión del pensar objetivo se reduce a su espontánea dirección o conexión respecto de la sensibilidad. Pero Kant reserva a la sensibilidad un valor formal receptor de afecciones: son las formas a priori del espacio y el tiempo; de esta manera, el objeto de experiencia viene a ser un mixto de esos elementos formales espontáneos y de elementos fácticos formalizados sin significación propia; como consecuencia de ello, la existencia no es un predicado real”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> A 255, B 311.

<sup>21</sup> *Antropología*, II, Pamplona, Eunsu, 2003, 2010<sup>2</sup>, 44.

<sup>22</sup> A 598, B 626.

<sup>23</sup> Fáctico, de hecho, se dice de un acontecimiento en tanto que su acontecer es ininteligible, es decir, en cuanto que simplemente se da, o está puesto ahí sin más; y no cabe entender por qué, o dar razón de su acaecer. Lo sensible, en cambio, es además inteligible; y, cuando se lo entiende, abstracto. La razón humana devuelve lo abstracto a su realidad extramental.

<sup>24</sup> *Curso de teoría*, III, o. c., 386.

Pero ubicar en la sensibilidad la facticidad del conocimiento humano es una imprecisión, como vamos a ver, que sólo hay que tomar como un evento más en el proceso de depuración del empirismo acaecido desde el nominalismo hasta nuestros días.

## 2. EMPIRISMO Y FACTICIDAD

El empirismo, como atenencia a la experiencia sensible, con menoscabo de las otras formas de experiencia humana, en particular de la intelectual a la que se opone, es una posición filosófica de origen griego<sup>25</sup>, que en la edad moderna de la filosofía, a partir del nominalismo tardomedieval, ha sufrido una mudanza, una precisión o depuración, que ha refrendado su relativo éxito, más bien de orden práctico.

### *a) La depuración moderna del empirismo*

En esa depuración, el empirismo deja de enfrentar la sensibilidad a la inteligencia para más bien aproximarla a ella. Y entonces deja de contraponer lo inteligible a lo sensible, para detectar más bien su procedencia de la sensibilidad, su índole abstracta respecto de ella; y, consiguientemente, la facticidad del conocimiento humano, que está de algún modo vinculada con esa índole y procedencia.

Con todo, ciertamente, esta transición ha sido y está siendo vacilante y laboriosa; el caso de Kant, que asocia ambas características del conocimiento humano, sensibilidad y facticidad, es un ejemplo de ello. Y, sin embargo, la depuración del empirismo es y sigue siendo necesaria.

a) Desde un punto de vista histórico, pasada la época antigua de la filosofía, muy atenta a las diferencias, el objeto sensible perdió su valor diferencial, y dejó de perturbar el conocimiento humano: de modo que ya nadie se engaña ni duda por la variación en la apariencia de las cosas, como en su tamaño o en su figura. El fenómeno sensible tiende a verse ya como manifestación auténtica de lo real más que como su apariencia ficticia. Un escepticismo al estilo del de Pirrón, que no se fiaba de los sentidos, es inviable fuera de su época; y, salvo casos de alucinación, está hoy completamente fuera de lugar.

---

<sup>25</sup> La escuela empírica de la medicina fue fundada en el siglo tercero antes de Cristo por Filino de Cos, isla griega junto a Turquía.

Además, el progresivo desarrollo de la ciencia ha hecho al hombre desprenderse de los objetos meramente sensibles; e integrar en su conocimiento datos inteligibles, leyes y casos, con frecuencia matemáticos, en último término irreductibles a la sensibilidad. De hecho, las formas contemporáneas del empirismo (positivismo, empirismo lógico, cientificismo) son de carácter intelectual, no sensible.

b) Y, desde el punto de vista temático, entre lo sensible y lo inteligible media una escisión, aquélla que movió a Aristóteles a apelar al intelecto agente, que hay que resolver, en lugar de enfrentar a sus miembros. Y se resuelve porque la unificación de ambos planos es, precisamente, el comienzo mismo del pensamiento, su operación incoativa: la abstracción. Como lo dijo Hegel “el espíritu piensa lo sensible; y la elevación del pensamiento sobre lo sensible, el salto que da a lo suprasensible, se reduce simplemente a pensar”<sup>26</sup>.

Frente a la heterogeneidad entre fenómeno y concepto que, como distintos elementos suyos, estructura la *Crítica de la razón pura*<sup>27</sup>, hay que notar que lo sensible es objeto directo e inmediato de la intelección; pero así ya no es sensible sino abstracto, inteligible; y entonces, de alguna manera, fáctico (la facticidad parece, de entrada, un signo de que el objeto inteligible ha sido abstraído de la sensibilidad). O bien, en otro caso, considerado como tal objeto sensible contradistinto del inteligible, pasa desapercibido a la atención y es inconsciente: pues “sin la presencia mental, el fenómeno como tal desaparece”<sup>28</sup>.

Si el conocimiento intelectual necesita antecedente sensible, lo requiere sólo a efectos de su determinación; pero transmutar el valor físico, material, de la información sentida en factor determinante del contenido pensado no es ningún proceso constructivo entre dos extremos, ninguna “elaboración o cambio transformante, sino nada más que la suscitación de la presencia mental”<sup>29</sup>; a ella está vinculada, como vamos a ver, la facticidad del conocimiento humano.

### *b) Individualidad e inteligibilidad*

Con todo, es tópica, desde Platón a Hegel, la distinción entre lo sensible y lo inteligible, porque aquello es individual y esto universal; y, como el hombre se

<sup>26</sup> *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* § 50.

<sup>27</sup> Cfr. A 19, B 33.

<sup>28</sup> *El acceso*, 153.

<sup>29</sup> *El acceso*, 154.

maneja entre cosas concretas<sup>30</sup>, toma preferentemente como real lo individual.

Pero la depuración del empirismo exige distinguir tipos de individualidad. No sólo está la individualidad material, sensible, que cabe llamar singularidad; sino que hay también una individualidad formal e inteligible: ante todo, una individualidad abstracta, porque lo sensible ya entendido no es propiamente universal (lo universal es el concepto). Después, la individualidad del compuesto categorial, es decir, la de la sustancia con sus accidentes, a la que propiamente puede llamarse particularidad; y finalmente también, la del caso concreto, que determina la indeterminación de una generalidad pensada.

De cualquier manera, la inteligibilidad de lo individual es el tema propio de la depuración del empirismo; que empezó, justamente, con la noción escolástica de '*haecceitas*': un intento de sustituir la materia, como principio de individuación, por una forma añadida a las restantes nociones universales, para particularizarlas.

Lo que sucede es que la inteligibilidad de lo individual puede ser total o parcial. A su vez, la inteligibilidad total del individuo, como la misma individualidad, puede ser sólo suficiente, o incluso completa y perfecta.

Por un lado, a los individuos se los entiende suficientemente mediante la particular composición de sus formas. De modo que la inteligibilidad total de los individuos particulares es un logro sólo gradual y progresivo de la razón humana; que va conectando mediante juicios unas formas con otras, al descubrir su valor concausal. La razón es, por ello, un proceder inobjetivo de la inteligencia; que, sin embargo, obtiene finalmente la inteligibilidad perfecta y completa de un individuo: el universo<sup>31</sup>. Si se pretende, adversamente, una inteligibilidad, no sólo suficiente sino entera y completa, de cada individuo particular, se aspira entonces a una idea como la leibniziana de mónada.

De otro lado, en cambio, la inteligibilidad de los individuos puede ser también sólo parcial, como la de los abstractos y las concretas determinaciones de los géneros; y en ese caso es fáctica, porque lo parcial de su inteligibilidad es precisamente su facticidad. La facticidad es cierta inteligibilidad, no completa ni separada, sino adscrita a algo inteligible; a lo que se atribuye, justamente, como su darse de hecho.

<sup>30</sup> Todas las formas de empirismo tienen una señalada vertiente práctica; en Kant, es conocida la intención antropológico-ética con la que separa las dos críticas, cfr. ALEU, J., *Filosofía y libertad en Kant*, Barcelona, PPU, 1987.

<sup>31</sup> Con todo, la razón guarda definitivamente implícita la existencia del universo; cuya advertencia requiere el hábito de los primeros principios.

c) *La facticidad del dato espacio-temporal*

La facticidad, así entendida, se empezó atribuyendo a la datación en el espacio y en el tiempo. Porque el principio de individuación, se decía desde Boecio<sup>32</sup>, no es la pura materialidad sensible, sino la materia cuantificada; y la cantidad continua es la magnitud, espacial y temporal, y la discreta el número. De ahí el que Ockham defendiera la existencia del puro singular, '*singulum*', como un ser particular, individuado '*loco et numero*'; y su directa intuición por parte del hombre, paralela a la descalificación de la suposición universal de los conceptos, reducidos a meros nombres, términos lingüísticos. Desde entonces es usual pensar que la individualidad inteligible se da, de hecho, en el espacio y en el tiempo.

En esta línea teórica, que liga la facticidad al suceder en el espacio y en el tiempo, se inscribe claramente Kant: quien afirma que los conceptos están vacíos sin fenómenos sensibles ("los pensamientos sin contenido son vacíos"<sup>33</sup>). Y el fenómeno, por su parte, para integrar la multiplicidad fáctica de la afección externa, requiere el espacio y el tiempo<sup>34</sup> como valores formales; la gran luz de Kant, en torno a 1769, fue justamente el descubrimiento de la *a* prioridad de esas formas sensibles.

A Kant Hume le despertó entonces del sueño dogmático del racionalismo<sup>35</sup>. Porque Leibniz había enunciado anteriormente, en sentido contrario, el principio de los indiscernibles: según el cual, como todo tiene una razón suficiente, la individuación ha de ser enteramente inteligible, y no sensible ni meramente fáctica; se trata de la idea leibniziana de mónada. El espacio y el tiempo serán, entonces, representaciones confusas, fenómenos aparentes, de la armonía preestablecida entre las mónadas, que es puramente inteligible como ellas.

Este enfoque racionalista, que busca librarse de la facticidad adscrita al espacio y al tiempo, fue llevado a su extremo por Hegel; para quien el espacio y el tiempo de la mecánica newtoniana constituyen la alienación de la idea, la negación de lo lógico. Frente a esa determinación espacio-temporal de lo parti-

<sup>32</sup> Boecio explicó la diversidad genérica por la materia, la específica por la forma, y la numérica por la materia determinada por la cantidad; cfr. SOTO, M<sup>a</sup> J., "Individuo"; en GONZÁLEZ, A. L. (ed.): *Diccionario de filosofía*, Pamplona, Euns, 2010, 586.

<sup>33</sup> *Y las intuiciones sin conceptos ciegas; el conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos* (A 51, B 75).

<sup>34</sup> Sobre esta temática tienen especial interés los escritos del Kant precrítico inmediatamente anteriores a 1770; en particular *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio y la Disertatio*.

<sup>35</sup> Cfr. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de presentarse como ciencia*, AK, IV, 260.

cular, Hegel propone que lo verdadero es el todo, el universal concretado; y que la particularidad, cualquier clase de individualidad fuera del todo, es falsa.

La *aufhebung* hegeliana es, entonces, un intento de eliminar la facticidad. Que, en cierto modo, es vano: pues no lo consigue<sup>36</sup>; y, por otro lado, equivocado: porque la generalidad obtenida por negación se distingue de la universalidad de la razón, la cual no se logra reiterando la negación. Todo ello sucede porque Hegel, aunque con la dialéctica arremete contra la facticidad, ignora cuál es el origen de ésta, y qué sentido tiene.

De todas las maneras, la depuración del empirismo no puede terminar asignando la facticidad al acontecer espacio-temporal, asignación que motiva la disputa entre nominalismo e idealismo. No; porque la facticidad ni es la realidad, como la datación nominalista pretende, ni un mero fenómeno suyo como el idealismo sospecha. La facticidad no remite a la realidad, ni entronca con el dilema apariencia-realidad, heredado del antiguo empirismo; sino que remite a nuestro limitado conocimiento de la realidad: pues se explica como asociada con la unicidad del objeto pensado, responsable de la parcialidad en la inteligibilidad de los individuos.

Para preparar esa explicación, atendamos a unas consideraciones de Polo sobre la facticidad.

#### *d) Consideraciones de Polo sobre la facticidad*

El fragmento de Polo antes citado, para compararlo con la glosada aclaración kantiana, se incluye en unas más amplias consideraciones de Polo sobre la facticidad; expuestas por primera vez, precisamente, en la primera edición de su libro *Hegel y el posthegelianismo*<sup>37</sup>: en el importante apéndice añadido a esa edición<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Sobre este punto, cfr. *Hegel*; epígrafes “El dilema dialéctico” (pp. 65 ss) y “La paradoja de la alienación histórica” (239 ss).

<sup>37</sup> Piura, Universidad, 1985, 412 ss.

<sup>38</sup> La importancia de estas consideraciones explica el interés de Polo porque se publicaran cuanto antes, en la primera edición de ese libro; que, junto con el primer volumen del *Curso de teoría del conocimiento* constituyen el retorno de Polo a la publicación de libros, tras un silencio de casi veinte años. En cambio, en las siguientes ediciones del libro este apéndice dejó de publicarse, porque Polo reservó su contenido para otras obras. En concreto, las consideraciones sobre la facticidad se incorporan, ligeramente modificadas, como lección décima del tomo tercero del *Curso de teoría del conocimiento* antes citado, y del que extrajimos el fragmento que antes hemos considerado; y después, se incluyen también, algo reducidas, en la *Antropología trascendental*, II, 277 ss. En las dos notas siguientes se justifica esta duplicación.

Para tratar el tema de la facticidad Polo procede, ante todo, a una analítica que distingue cuatro sentidos del *factum*, que resumiremos aquí de esta manera:

- 1º el hecho como la realidad del objeto pensado,
- 2º el hecho como la realidad del pensar,
- 3º el hecho como el caso, la determinación de una generalidad pensada,
- y 4º el cuerpo propio como hecho que subyace al pensar.

Aunque estos sentidos de la facticidad son heterogéneos, su ordenación y coordinación “es conducida por la noción de límite mental; pues sin la presencia mental la cuestión del ‘*factum*’ no se plantearía. Y, al mismo tiempo, esa ordenación y coordinación es un factor de prueba y de precisión para el tratamiento del límite del pensamiento”<sup>39</sup>.

La coordinación propuesta por Polo declara sofisticos los dos primeros sentidos de la facticidad; justo por ser el segundo *rematadamente sofisticado*<sup>40</sup>, la noción de facticidad suele reducirse al primer sentido del hecho.

En cambio, Polo admite como válidos el tercer sentido del hecho, el debido a la generalización<sup>41</sup>; y, sobre todo, el cuarto. El cual, sin embargo, muestra el escaso conocimiento del cuerpo en tanto que propio que permite la segunda dimensión del abandono del límite mental, o la consideración del cuerpo como una realidad física. Un mejor conocimiento de él se consigue, en cambio, con la cuarta dimensión de ese abandono, es decir, considerando que la apropiación del cuerpo es una virtualidad de la realidad personal<sup>42</sup>.

Por el contrario, con los dos primeros sentidos del hecho se forja el que Polo llama “sofisma de la constitución del pensamiento objetivo; que podría formularse así: los objetos son susceptibles de una doble situación: una les corresponde como términos inmanentes del pensar; otra, en el plano de los hechos”<sup>43</sup>.

Pero sucede, y por eso es sofisticada la constitución objetiva del pensamiento, que el objeto pensado no soporta esa dualidad de situaciones: en el pensamiento y como realidad de hecho; sino que se caracteriza, según Polo,

---

<sup>39</sup> Hegel, 1ª ed., 421.

<sup>40</sup> Hegel, 1ª ed., 425.

<sup>41</sup> Por esta razón, las consideraciones sobre la facticidad cierran el tomo tercero del *Curso de teoría del conocimiento*, que es el dedicado a examinar las operaciones generalizantes de la inteligencia humana.

<sup>42</sup> Por esta razón, las consideraciones sobre la facticidad se incluyen también en la ya citada *Antropología trascendental*, II; allí se procede a comparar el conocimiento del cuerpo según la segunda y cuarta dimensiones del abandono del límite mental.

<sup>43</sup> Hegel, 1ª ed., 413.



por su unicidad: únicamente hay lo pensado. La unicidad del objeto pensado es, para Polo, el límite mental: el haber algo. Pero haber no es ser, sino que el haber suple el ser: lo supone, lo da por pensado. De modo que lo pensado no se constituye como realidad de ninguna manera, pues el objeto es intencional, no real: sólo lo hay. Y así la facticidad ni es la realidad, ni estatuto real alguno para la objetividad de lo pensado: pues lo pensado únicamente lo hay.

Por consiguiente, dice Polo, “al percatarnos del límite mental, apreciamos que la dualidad objeto-hecho es ficticia: si hay, el objeto pensado no se distingue de una positividad externa inobjetiva, el hecho; ni al revés: puesto que solo hay, y haber no es positividad externa alguna”, sino el límite mental (p. 422).

La facticidad de los objetos pensados es el factor perturbador del conocimiento en el empirismo depurado; pero, con todo, no es una dificultad insuperable. Porque, como se debe al límite mental, el abandono del límite ha de permitir acabar con ella. No sólo en sus dimensiones no operativas, sino incluso en aquella dimensión suya adscrita a operaciones intelectuales: la segunda. Porque, como hemos dicho, la razón humana tiene un sentido inobjetivo, explicitante de causas; en virtud del cual, dijimos, cabe conocer totalmente, sin rastro de facticidad, la particularidad de los individuos.

En todo caso, el sofisma de la constitución objetiva del pensamiento establece una “correspondencia entre lo que hay y el hecho” (p. 422); es decir, ese sofisma se consolida en la noción de existencia fáctica, que ya nos ha aparecido en el planteamiento gnoseológico de la crítica kantiana. Pero contra esa noción hay que reaccionar: porque “en ningún sentido, el hecho es la existencia” (p. 417). Sin embargo, si lo pensado sólo lo hay y no se constituye de ninguna manera, porque más que positividad real es límite mental, entonces resta por explicar por qué aparece ante la mirada la facticidad<sup>44</sup>. Y la explicación es ésta.

#### *e) La explicación de la facticidad: el límite mental y la pluralidad fáctica*

Frente a la dualidad entre sensibilidad e inteligencia, por ser aquélla material e inmaterial ésta, Polo introduce la idea de una inteligencia incorporada. La inteligencia es de suyo inmaterial, pero la humana está incorporada; de aquí la necesidad de la abstracción como su operación incoativa.

---

<sup>44</sup> *La unicidad del estatuto del objeto no entraña la exclusión completa del hecho: sino tan sólo la exclusión del valor pensable del hecho* (p. 422). Por eso hemos dicho que fáctico es un acontecimiento en cuanto que su acontecer es ininteligible.

Y una inteligencia incorporada sustituye la dualidad entre sensibilidad e inteligencia, ya mitigada con la depuración del empirismo, por la dualidad entre el pensamiento y el cuerpo propio. Ésta nueva dualidad se debe al límite del pensamiento, como vamos a ver ahora; y como éste se cifra en la unicidad de lo pensado, se trata entonces de encontrar la dualidad de la unicidad, noción superior a la de un paralelismo. En dualidad con la unicidad, con el límite mental, el cuerpo propio es un hecho incomparecido, enigmático, no presente: como dual con la presencia que es. Y que, sin embargo, explica la aparición de la facticidad, es decir, de los otros sentidos del *factum*.

Digamos cómo se explican desde ese hecho enigmático los diversos sentidos de la facticidad:

a) La corporeidad, el cuarto sentido del hecho como alternativa al segundo:

El límite mental es una limitación de la organización del cuerpo por parte del alma, o de la disposición del organismo por parte de la libertad de la persona humana. Esa organización o disposición es limitada; pues, en otro caso, si dependiera enteramente de la libertad personal, el cuerpo humano sería incorruptible<sup>45</sup> y el hombre conocería de otra manera: sin depender de una peculiar operación incoativa y disponer entonces de otras proscutivas; es decir, de un modo no operativo: inobjetivamente.

Por ser limitada la configuración del cuerpo, el pensamiento se reduce a un mero criterio observacional: la presencia mental. Y en él no comparece el cuerpo, sino que éste se reduce a un hecho enigmático que se oculta tras la presencia. Pero que, aunque no aparezca, tiene que estar debajo, latente; porque, como dice Polo y es así, sin ese hecho no hay: “sin hecho no hay”<sup>46</sup>.

Éste es el cuarto sentido del *factum*, que se describe, entonces, como *el hecho bajo el objeto* pensado; puesto que es un hecho que no aparece al objetivar, y sin embargo es requerido para objetivar. Y es el más prioritario y radical de todos los sentidos del *factum*, según se ordenan, puesto que todos derivan de él.

Este cuarto sentido del hecho corrige al segundo, por ser éste sofisticado<sup>47</sup>; corrección que permite a Polo discutir con Descartes: pues el *sum* del *cogito* es también meramente fáctico, un cuantificador existencial, pero la existencia de

<sup>45</sup> Por eso Polo afirma que “la muerte se debe al límite” (441).

<sup>46</sup> Hegel, 1ª ed., 434.

<sup>47</sup> La segunda reducción de la fenomenología husserliana, que establece la *noesis* como correlato del *noema*, es una cierta denuncia de ello (cfr. 425).

la persona no es el cuerpo propio<sup>48</sup>:

– Sobre todo, porque el pensamiento es coextensivo con el propio cuerpo, es decir, son correlativos el haber y el hecho enigmático sin el cual no hay; y, en cambio, a la persona –en orden al límite mental– le corresponde más bien el carácter de *además*: la existencia personal es además del pensamiento, *pienso y además soy*<sup>49</sup>.

– Y también porque el *sum* del *cogito* aparece, aunque inmediatamente y no derivado de ningún silogismo<sup>50</sup>; mientras que el cuarto sentido del *factum* es enigmático, pues no aparece<sup>51</sup>.

En la incomparecencia de la propia corporalidad al pensar se aprecian, especialmente, estas dos cosas:

1ª La más importante, la irreferencia a sí mismo del pensamiento: pues lo pensado nunca es la base orgánica que late debajo al pensarlo. En este sentido, el límite mental es una señal de la carencia de réplica de la persona humana; como antes se dijo: la *no aparición del carácter de pensante en lo pensado*.

2ª Y después, la ausencia de omnitud inteligible en el pensar, puesto que hay algo latente que nunca comparece en lo pensado al pensarlo. Esta ausencia es, precisamente, lo medular de la facticidad: su ininteligibilidad<sup>52</sup>.

b) Los hechos empíricos, primer sentido del hecho:

Pues bien, el límite mental, que no se confiere al cuerpo porque justamente es el límite de su configuración, se confiere en cambio después a lo pensado: se pasa del enigma al sofisma. “Es enigmático retroceder desde el objeto pensado a un hecho previo, incomparecido; pues el objeto está ya dado, lo hay. Es sofístico, en cambio, pasar del límite mental al hecho, desde el límite de la objetivación a un aparecer extraobjetivo”<sup>53</sup>. Y en cuanto que se le confiere el límite, lo pensado es objetivo; por abstracto, es decir, como correspondiente a una inteligencia incorporada.

<sup>48</sup> Heidegger, como fenomenólogo que es, adopta una posición intermedia, pero más cercana al cartesianismo: la facticidad remite, según él, a la existencia en tanto que propia; así lo dice a comienzos de la primera parte de *Hermenéutica de la facticidad* (semestre veraniego de 1923, *Gesamtausgabe*, v. 63).

<sup>49</sup> *Presente y futuro*; 192.

<sup>50</sup> “*Ex nullo syllogismo concluditur*”, DESCARTES, R.: *Discurso del método*, 4ª parte.

<sup>51</sup> En cambio para Heidegger la facticidad también aparece, y requiere de una interpretación; se abre así una posibilidad en la existencia: la de autocomprenderse o entenderse a sí misma (cfr. *Hermenéutica de la facticidad*, c. I, § 3).

<sup>52</sup> También para Heidegger la facticidad es una especie de *autoextrañamiento*, que lastra la existencia humana (cfr. *Hermenéutica de la facticidad*, id.).

<sup>53</sup> Hegel, 1ª ed., 436.

Pero, si es así, el objeto pensado ha de anunciar de alguna manera su ausencia de omnitud inteligible, y lo hace precisamente en la facticidad que le acompaña. Como esa facticidad adjunta al objeto presente es inevitable, se puede decir también que no hay objeto sin hecho adyacente: “no hay sin hecho”<sup>54</sup>. Es el primer sentido del hecho: el hecho que aparece *fuera del objeto*, y que es sofístico si se toma como su realidad; porque no es su realidad, sino más bien un indicativo de la limitación de lo pensado abstractamente.

En efecto. El límite conferido al objeto pensado está descrito al afirmar que *sólo hay*<sup>55</sup>, es decir, que la facticidad uncida a la objetividad *no la hay*, no es objetiva: es ininteligible en ella misma; de modo que ciertamente indica que la objetividad obtenida a la que acompaña no es tampoco la omnitud inteligible.

La facticidad aparece, pues, por el límite mental; y aparece como una detención del saber... proyectada fuera de él: es el aparecer del no proseguir, “el correlato de la improsecución del pensar”<sup>56</sup>, como una invitación a seguir pensando. Por tanto, no algo del ámbito real, sino más bien de orden noético.

c) Los casos, tercer sentido del hecho:

Percatarse de que la facticidad se debe al límite, de la manera que estamos indicando, no es tampoco la detección del límite, ni mucho menos en condiciones tales para proceder a su abandono: el primer sentido del hecho es inevitable debido al límite, pero no es la detección del límite; tal diferencia se manifiesta en la pluralidad de sentidos del hecho<sup>57</sup>.

Y es que “la ausencia de totalidad objetiva es una insuficiencia que puede ser notada de un modo distinto al primer sentido del hecho. La facticidad no es, por tanto, algo insuperable, porque la insuficiencia de lo pensado puede ser objetivamente declarada”<sup>58</sup>. Esta declaración es la prosecución operativa de la inteligencia a partir de su operación incoativa, que es la que asume temáticamente la información sensible. La insuficiencia noética que la facticidad expresa puede declararse mediante las operaciones generalizantes de la inteligencia, las que siguen a la abstracción. De esta manera la irreductibilidad del hecho al pensamiento, su carácter ininteligible, se vence hasta cierto punto, o en alguna medida<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 423.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 423.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 415.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 422.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 425.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 424.

Las operaciones racionales, que también siguen a la abstracción, declaran, en cambio, otra insuficiencia del conocimiento abstracto: no su carencia de omnitud inteligible, sino su insuficiencia respecto de la realidad, como conocimiento de ella. Y es que la razón humana, por ser una explicación sólo progresiva de esa realidad implicada en el objeto abstracto, que es causal, es inobjetiva; es decir, se aparta de la constitución objetiva de lo pensado, y elimina por tanto la facticidad: “en la razón, el hecho no aparece”<sup>60</sup>.

En cambio, la generalización, aunque también conozca objetivamente como la abstracción, justamente por su intención de totalidad, de omnitud inteligible, permite aquella declaración: lo pensado abstractamente no es todo lo pensable. Declaración que es reiterable, y nunca completa; y por eso no acaba con la facticidad, sino que produce una modificación del primer sentido del hecho tal que aparece un tercer sentido de él, que ya no es sofístico sino legítimo: el caso concreto como determinación de la generalidad pensada. Para la indeterminación, sus concretas determinaciones son fácticas: de hecho, se dan los casos que se dan.

A este tercer sentido del *factum*, Polo lo llama el “hecho supuesto”<sup>61</sup>: porque al generalizar se suponen ya pensados los abstractos. O bien, dice también, es el hecho *desde* el objeto: pues “desde las ideas generales, los abstractos son hechos”<sup>62</sup>. El caso concreto es hecho desde el objeto pensado: no es un hecho *bajo* el objeto ni *fuera* de él, sino hecho *desde* lo pensado.

El primer sentido del hecho aparece si no se sigue pensando, este tercero lo hace cuando se sigue pensando; el primero es externo al pensamiento, y este tercero más bien debido al pensamiento; el primero es sofístico, si se toma como real, y este tercero es más bien la muestra de que, aunque el saber se va alejando más y más de la abstracción, inevitablemente la supone como previa.

#### f) *Facticidad y libertad*

Sin embargo, la actitud empirista ya depurada, la del positivismo y científicismo contemporáneos, tiende a homogeneizar estos dos últimos sentidos del hecho (primero y tercero), que son los de orden objetivo; o tienden a confundir la determinación directa del pensamiento, la que la abstracción de la sen-

<sup>60</sup> *Ibid.*, 434.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 430.

<sup>62</sup> *Ibid.*, 430.

sibilidad consigue, con sus segundas determinaciones, derivadas de la generalización o relativas a una indeterminación pensada. Se trata de una indistinción y homogeneización de dos sentidos del hecho que, evidentemente, es a su vez ella misma una generalización, pues la expresión “‘hay hechos’ sólo puede pensarse en general”<sup>63</sup>.

Y es una generalización que, por lo demás, desorienta acerca de la realidad extramental; y también acerca de la propia, porque ignora el origen de la facticidad en la propia corporalidad como límite de la libertad. Pero como esos hechos de que se ocupa el empirismo contemporáneo son de tipos diferentes, ambos derivados de ella, se echa en falta una explicación global de la facticidad: tanto en el positivismo subsiguiente, cuanto en la precedente discusión idealista del nominalismo.

Como la facticidad se debe ciertamente a la propia subjetividad, al límite de una inteligencia incorporada, no es extraño que, tras la mencionada disputa entre nominalismo e idealismo, la positivista generalización de la noción de hecho en el plano objetivo, que no discierne sus dos sentidos ni la hace derivar del más radical, haya tenido como reacción la denuncia existencialista: dramatizar los aspectos fácticos de la existencia del hombre, como una muestra de la limitación de su libertad.

La generalización de los hechos, en cambio, tiende a corresponderse con otra generalidad: el *ich denke überhaupt*, más amplio que el *cogito*. Es la conciencia trascendental, a la que Kant atribuye la unidad de la apercepción; lo dice así: “toda la diversidad de la intuición guarda una necesaria relación con el yo pienso”<sup>64</sup>. Pero este sujeto trascendental kantiano, no menos que el *cogito* cartesiano, es impersonal, anónimo, incorpóreo; por lo que, paralelamente, su libertad sólo encuentra refugio en el orden práctico.

En cambio, la coordinación de los sentidos de la facticidad en función del límite mental permite modular el ejercicio operativo de la inteligencia para una libre disposición de lo dado; lo dado es entonces, más bien, el dato<sup>65</sup>, y los hechos –de distinto rango– datos heterogéneos a disposición de la libertad personal. Que puede aspirar a abandonar su límite para buscar la réplica más allá de ellos; pero éstos son otros temas, que ya no hay que tratar aquí.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 433.

<sup>64</sup> B 132.

<sup>65</sup> Según Polo, el dato es *un dar paralizado*, detenido; *los datos son imprescindibles para la vida espiritual corriente, pues permiten disponer cómodamente ateniéndose a ellos*. No obstante, se distinguen de los dones, que requieren compromiso; cfr. *Antropología trascendental*, II, 239.